L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 31. — 30 Juillet 1959

NOTES MARIALES

SOMMAIRE

1. — *Maria et Ecclesia,* Actes du Congrès marial de Lourdes 1958. T. v. *Mariæ potestas regalis in Ecclesiam* : Du Manoir, Cazelles, Freneau, Barré, P. Julien-Eymard, G. Jouassard, M.-J. Nicolas, Gagnebet, J.-H. Nicolas, Holstein.
2. — B. Hechich, O. P. *De Immaculata Conceptione B.M.V. secundum Thomam de Sutton et Robertum de Cowton.*
3. — L. Rosato. *Doctrina de Immaculata Conceptione secundum Petrum Aureolum.*
4. — A. Triclot. *Textes marials de Thomas a Kempis.*
5. — L. Deiss. *Marie, fille de Sion.*
6. — Santiago Alameda. *Maria segunda Eva.*
7. — Elisée de la Nativité, *Le scapulaire du Carmel.*
8. — *Articles de revues* : Alfaro, Galot, Roschini, Boularand, Léon-Dufour, J. Streicher.

Depuis les « Notes mariales » du 9 avril dernier (p. 225-233), un certain nombre de publications intéressant la mariologie nous sont parvenues.

I. — *Maria et Ecclesia* est le ve volume (le premier paru) des Actes du Congrès marial de Lourdes de 1958 : recueil remarquable, tant par le choix des sujets que par leur présentation [1].

Le P. du Manoir, S. J., expose tout d'abord l'*Etat de la question après l'encyclique « Ad cœli Reginam »*. Une première partie rappelle avec quel intérêt passionné les mariologues avaient étudié le royaume de Notre-Dame avant le document pontifical. La seconde partie analyse le contenu de l'encyclique : le *fait* de la royauté, ses *fondements,* sa *nature,* son *exercice* et son *extension.* Il convenait, dans une dernière partie, de montrer l'équilibre, la cohérence, l'accord des différents éléments de la doctrine de cette royauté : royauté et association, royauté et immaculée conception, royauté et assomption, royauté et miséricorde, royauté de Marie et, de notre part, consécration à son Cœur immaculé.

Mais tout n'est pas dit sur la royauté de Marie : « Il reste bon nombre de problèmes dignes d'intérêt auxquels on peut et on doit se proposer de chercher des essais de solution. » L'encyclique est un point de départ, plus qu'un aboutissement.

[1] *MARIA ET ECCLESIA. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno* 1958 *celebrati.* Vol. v : *Mariæ potestas regalis in Ecclesiam.* — In-8 de VII-248 p., 1800 lire. Rome, 1959. Academia mariana internationalis, via Merulana 124.

Très neuve et intéressante pour l'exégète, l'étude de M. Cazelles, P.S.S., *La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament.* L'étude de « la maternité royale dans l'Orient du IIe millénaire avant J.-C. » précise l'ambiance dans laquelle ont écrit les prophètes et explique la rareté et le caractère réservé des textes de l'A. T. sur la mère du Roi-Messie. L'A. a su cependant mettre en relief le rôle des reines-mères dans la lignée de David qui devait aboutir à la naissance du Messie. La prophétie de la *Almah* retiendra spécialement notre attention :

> Au sceptique Achaz Dieu donne aussi un signe. C'est le signe dynastique. Nous savons par le livre des Rois que dans des circonstances tragiques, il avait fait périr son fils (II Reg., XVI, 3). On a remarqué que dans le livre d'Isaïe, le signe était quelque chose de visible pour les contemporains. Mais le Prophète n'évoque pas ici directement un fils d'Achaz. Il donne comme signe l'enfantement dynastique : « Voici que la Almah conçoit et enfante un fils. » Par des parallèles tirés de l'ancien Orient, on s'est même demandé s'il n'y avait pas là une phrase rituelle en faveur de l'héritier royal et de sa dynastie, phrase que le Prophète reprend à son compte pour rappeler les promesses divines faites à la dynastie de David. Le signe, c'est sans doute le fait que la reine-mère est régnante, le signifié, c'est la naissance de l'héritier davidique aux derniers temps... (p. 52).

Dom Georges Freneau, O.S.B., envisage *La Royauté de Marie dans la liturgie.* Il interroge ce qui nous est accessible des liturgies orientales autres que la byzantine. La liturgie byzantine présente une telle abondance de textes qu'il faut renoncer à les explorer tous : dans ces textes, le titre de Reine est celui qui, avec celui de Mère de Dieu et de Vierge est donné le plus fréquemment à Marie : *Basilissa* ou *Basilis* (impératrice), *Kyria,* en parallèle avec *Kyrios* appliqué au Christ; *Anassa* (princesse) et surtout *Despnoia* (souveraine).

Les liturgies latines, gallicane et mozarabe, à l'occasion de la fête de l'Assomption, abondent d'allusions à la royauté de Marie. C'est l'apothéose d'une reine que célèbre la longue et belle préface gallicane et dom M. Garrido a montré la richesse de la liturgie mozarabe dans *La realeza de Maria* (*Estudios marianos,* 1956). D'une manière plus délicate et plus discrète la liturgie romaine célèbre la royauté mariale, en faisant hommage à Marie de la royauté de son Fils. L'hymnologie, déjà riche en évocations de la royauté mariale, présente, dans les nouveaux offices de l'Assomption et surtout de Marie-Reine, une glorification plus directe de cette royauté.

Dans *La royauté de Marie au XIIe siècle,* le P. H. Barré, spiritain, rappelle comment ce siècle, « alliant la fraîcheur spontanée du sentiment reli-

gieux à un effort plus poussé de précision doctrinale, prépare et déjà esquisse les exposés d'un Richard de Saint-Laurent et d'un Pseudo-Albert, tout en restant en profonde continuité avec la période carolingienne et patristique ». Les noms des pieux serviteurs de Marie sont évoqués : Saint Bernard, Odon de Morimond, Guerric d'Igny, Arnaud de Bonneval, Pierre de Celle, Eadmer, le Moine de Marmoutier, Odon de Cantorbéry, etc. Un dossier de textes est d'ailleurs annexé à l'étude, qui permettra de recourir aux auteurs eux-mêmes.

Le P. JULIEN-EYMARD d'Angers, capucin, consacre plus de 50 pages à *La Royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du XIIe siècle.* De nombreux auteurs sont interrogés : trois traits caractérisent la doctrine sur le *fait* même de la royauté mariale : c'est un fait qui s'affirme, qui ne se prouve ni ne se discute, fondé qu'il est sur la tradition ; c'est un fait que l'on explique, non pour lui-même, mais la plupart du temps en fonction de l'immaculée conception ; c'est un fait qui suppose la prédestination de Marie.

On relève chez nos auteurs franciscains plusieurs fondements à cette royauté ; les mérites de la Vierge, sa participation à l'incarnation et à la rédemption, la maternité divine, l'inséparable union de la Mère et du Fils dans l'éternel décret divin : Marie est reine bien avant l'assomption, dès sa venue sur la terre, dès le premier instant de son immaculée conception. Comme suite logique, l'une des caractéristiques de la royauté mariale sera l'universalité : Marie est reine de tout l'univers et rien ne peut échapper à son maternel gouvernement. Sa toute-puissance d'intercession près de Dieu n'est cependant pas celle d'une souveraine, mais d'une suppliante et d'une servante.

Mgr G. JOUASSARD montre la relation étroite existant entre *Royauté et Assomption.* Il trace lui-même la marche de sa pensée :

> Nous partirons de l'ascension de Notre-Seigneur. Une vue claire sur ce point nous sera fort utile... Après quoi, nous aborderons l'assomption elle-même, pour voir comment ce mystère a été réalisé par Dieu à l'image du précédent, avec conséquences analogues quant à la royauté. Dans une troisième partie, nous rechercherons quels rapports il y a exactement entre les deux mystères pour ce qui est de la royauté : différences, ressemblances. De fait, il importe de préciser au maximum, pour ne rien majorer ni rien diminuer dans le cas de Marie. Ainsi, par référence à l'assomption, percevrons-nous mieux ce qu'est la royauté de Notre-Dame, telle que le Très-Haut l'a voulue pour elle (p. 172).

Deux conclusions résulteront de l'exposé. En premier lieu, royauté de Marie et royauté de Jésus sont imbriquées l'une avec l'autre. Jésus et Marie sont indissolublement unis dans la pensée divine depuis la vocation première jusqu'à la glorification finale. Mais — et c'est la seconde conclusion — royauté de Marie et royauté de Jésus ne sont pas à situer sur le même plan, pas plus que l'assomption elle-même et l'ascension.

Le P. M.-J. NICOLAS, O. P., analyse la *Nature de la souveraineté de Marie.* Il le fait en partant de la théologie du Christ-Roi. Marie est reine parce que « *socia* » du roi comme tel. Mais il faut éviter l'écueil d'une analogie maladroite entre la reine et le roi :

> Pour Marie, il faudra créer un concept de « *socia* » et de reine qui lui soit propre : elle est la *socia* du Roi en tant même qu'il est roi. En même temps qu'elle participe à son excellence absolue dans l'ordre de la perfection humaine intégrale, elle épouse sa mission par le cœur et par l'esprit. Elle peut même *unir son action* à la sienne en une seule action pour la fondation et la conquête du royaume, cette action étant premièrement intérieure et spirituelle. Et cette action faite en commun aboutit avant tout à la création d'une race royale et spirituelle qui comprend *tous les sujets* du royaume.

L'incarnation est donc le premier fondement de la royauté mariale ; mais il est bien clair que la Vierge est avec le Christ-Roi dans tout l'accomplissement de sa mission de roi. La coopération de Marie à l'acte rédempteur est un second titre à la royauté et le rôle miséricordieux de Marie dans la phase actuelle du royaume manifeste l'exercice de cette royauté qui s'achèvera dans l'excellence absolue, la primauté, l'influence vitale grâce à laquelle les élus recevront lumière et béatitude.

Le rôle d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs, tel est le sujet d'une communication du P. R. GAGNEBET, O. P. L'A. rappelle ici une vérité que souvent nous avons dû proposer pour résoudre certaines difficultés : c'est par son intercession que Marie coopère au ciel à l'exercice du pouvoir royal de Jésus. Le Christ a manifesté à sa Mère le plan de son gouvernement royal, et Marie « pleinement consciente des desseins du Christ-Roi, les fait siens par sa charité qui la pousse à vouloir non seulement la fin pour laquelle Dieu a tout créé, mais aussi les moyens choisis par le Christ pour la procurer » (p. 209). Et l'intercession de Marie est un de ces moyens.

En quel sens peut-on parler d'une compassion et d'une peine de la reine des élus pour son peuple souffrant sur la terre ? — Le P. J.-H. NICOLAS, O. P., reprend ici un sujet, plusieurs fois traité dans l'*Ami,* à propos des larmes ou des souffrances manifestées par certaines apparitions de la Vierge. Sa solution rejoint la nôtre :

> Les expressions qui appliquent à Marie l'idée d'une souffrance qu'elle-même ressentirait et qui troublerait sa béatitude sont métaphoriques ; car Marie elle-même ne saurait actuellement souffrir en aucune façon. On peut dire aussi que ces expressions évoquent sa souffrance passée, car, si elle n'avait pas eu le cœur broyé autrefois, si ce qui fait souffrir aujourd'hui l'Eglise n'avait pas eu un jour prise sur elle, ces souffrances de l'Eglise ne sauraient en aucune manière lui être attribuées. On peut dire aussi inversement que les souffrances évoquées sont des souffrances actuelles et des souffrances réelles : à condition de bien comprendre qu'elle ne les éprouve pas actuellement en sa propre personne, mais en celle de l'Eglise et très spécialement de ses enfants de prédilection. Et on peut parler d'une souffrance virtuelle, pour souligner que si Marie fait sienne la souffrance maternelle de l'Eglise, c'est parce que le mal qui atteint l'Eglise la visait et qu'elle serait, dans l'Eglise, la première à en souffrir, si sa condition personnelle ne la soustrayait aux atteintes du mal (p. 221).

La royauté de Marie dans l'Eglise est le dernier sujet abordé. Le P. HOLSTEIN, S.J. qui l'a traité montre qu'on ne peut comprendre la participation de Marie à la royauté du Christ que dans la perspective de la place qu'elle occupe dans l'Eglise. Il compare ensuite cette participation, d'une part à celle de tous les chrétiens qui possèdent, comme membres du peuple de Dieu, un sacerdoce royal, d'autre part à celle que confère aux chefs de l'Eglise le pouvoir hiérarchique. Enfin, il s'efforce de déterminer comment s'exerce, dans la vie de l'Eglise, la royauté de Marie : « pour comprendre comment Marie exerce sa royauté dans l'Eglise, il faut la regarder au pied de la croix. Elle souffre en union avec son Fils, et sa souffrance est intercession toute puissante. Elle est ici en son rôle de compagne du Christ, dans la réalisation de sa vocation d'associée à l'œuvre de son Fils, notre salut » (p. 233).

Plus directement engagé dans le sujet est le second point où l'A. compare royauté de Marie et royauté de l'Eglise : quelques traits feront comprendre l'intérêt théologique de la comparaison :

La royauté est un privilège personnel et non collectif. Il faut la distinguer d'une souveraineté, en tant qu'elle dit prise en charge *personnelle* du bien commun de la collectivité ; la souveraineté peut être possédée par un groupe ou par tout le peuple « souverain »... Il est normal que, parmi les créatures appelées à participer au sacerdoce royal des baptisés, l'une d'elles, physiquement et spirituellement unie au Verbe incarné, appartenant d'une certaine façon à l'ordre hypostatique, soit reine à un titre incommunicable.

...Le pouvoir juridictionnel (de la hiérarchie dans l'Eglise) est une participation ministérielle du pouvoir royal du Christ. Cette participation ministérielle à la royauté du Christ n'est aucunement accordée à la Vierge Marie... Dès que l'Eglise s'organise visiblement autour de la hiérarchie instituée par Jésus, Marie disparaît... Et cependant en elle habite la plénitude de la grâce ecclésiale, et sa prière obtient sans cesse aux apôtres, à leurs disciples, aux premières générations chrétiennes, une abondante effusion de cette grâce...

Si elle demeure visiblement à part de l'ordre hiérarchique, Marie cependant est la médiatrice de toutes les grâces qui nous viennent par l'action ministérielle de celui-ci...

* *

2. — De plus en plus les auteurs du Moyen Age sont interrogés sur l'Immaculée Conception. Leur époque est celle où la controverse commence à diviser les théologiens : les recherches historiques entreprises pour faire revivre ces luttes doctrinales sont d'une utilité incontestable pour discerner l'évolution de la doctrine qui devait finalement triompher.

Dans la collection de l'Académie mariale de Rome, le P. Barnabé HECHICH, O.F.M., a récemment publié une étude historique de ce genre : *De Immaculata Conceptione B.M.V. secundum Thomam de Sutton, O. P. et Robertum de Cowton, O.F.M. Textus et doctrina*[2]. Le premier de ces deux auteurs, Thomas de Sutton, est plus connu : Mgr Glorieux lui a consacré une notice assez complète dans le *D.T.C.*, XIV, 2867-73. Trente-deux pages de l'introduction compensent le manque de renseignements qui, jusqu'à ce jour, tenait dans l'ombre la vie et l'œuvre du franciscain, R. de Cowton.

La publication du P. Héchich est d'autant plus précieuse pour la théologie que les textes qu'elle renferme étaient demeurés inédits. Aussi est-ce avec un louable souci de parvenir à une édition critique aussi parfaite que possible que notre auteur a compulsé de nombreux manuscrits avant de nous livrer le résultat de ses recherches. C'est dans la première partie du volume que nous trouvons ces textes, tous concernant l'Immaculée Conception.

La seconde partie expose la doctrine de nos deux théologiens. Elle la replace tout d'abord dans le milieu intellectuel et religieux ou vécurent Sutton et Cowton, et tel que l'histoire nous le fait connaître. On interroge ensuite les écrits des deux auteurs, pour y trouver leur sentiment personnel relativement à l'opinion des adversaires et des partisans du privilège marial, et très particulièrement pour préciser leur attitude et leur jugement à l'égard de la position doctrinale adoptée par Henri de Gand. On sait que celui-ci admettait en Marie le péché originel au premier instant de sa conception, instant immédiatement suivi de l'infusion de la grâce. Sutton et Cowton se sont lancés dans la controverse, qu'ils cherchaient à dirimer à la lumière de la révélation. Sachant que le dernier mot ne pouvait venir que de l'autorité de l'Eglise elle-même, ni l'un ni l'autre n'ont osé proposer une solution certaine. Mais, tandis que Sutton, fidèle aux principes de l'Angélique Docteur affirme que Marie a été conçue dans le péché originel et n'a été purifiée qu'après un très bref laps de temps, Cowton s'attache à la position d'Henri de Gand : conception dans le péché originel, soit ; mais purification immédiate.

« Quoiqu'il en soit des solutions auxquelles sont parvenus Sutton et Cowton, leur intervention, leurs controverses avec les autres théologiens de leur époque, montrent admirablement avec quelle ferveur et quelle application d'esprit, les théologiens catholiques cherchaient à résoudre le problème afin de mieux connaître la divine révélation en vue de découvrir et de magnifier les privilèges de la Bienheureuse Mère de Jésus-Christ » (p. 195).

* *

3. — Le célèbre franciscain Pierre Auriol (*doctor elegans et facundus*) fut l'un des meilleurs défenseurs de l'Immaculée Conception au début du XIV[e] siècle. Ses écrits et sa doctrine sont mieux connus que ceux des deux auteurs précédents. On sera néanmoins reconnaissant au P. Léon ROSATO, O.F.M. d'avoir consacré à la doctrine de l'Immaculée Conception chez Pierre Auriol une étude très fouillée et d'une grande valeur théologique : *Doctrina de Immaculata B.V.M. conceptione secundum Petrum Aureolum*[3].

[2] Barnabas HECHICH, O.F.M. — *De Immaculata Conceptione B.M.V. secundum Thomam de Sutton, O.P. et Robertum de Cowton, O.F.M., textus et doctrina.* — In-8 de XVI-204 p., 2200 lire. Rome 1959, Academia mariana internationalis.

[3] Leo ROSATO, O.F.M. — *Doctrina de Immaculata B.M.V. conceptione secundum Petrum Aureolum.* — In-8 de XVI-146 p., 1200 lire. Rome, 1959, Academia mariana internationalis.

L'introduction relate brièvement la vie et les œuvres du docteur *Facundus*, énumère et classe les textes immaculistes et décrit la méthode suivie par notre auteur dans la solution qu'il propose : certaines nuances d'expression introduites occasionnellement en quelques textes ne tiennent pas au fond même de son opinion personnelle.

L'exposé doctrinal fait l'objet des quatre chapitres de l'ouvrage. D'abord, Auriol avoue que l'universalité du péché originel pose un problème sérieux au sujet de la prérogative mariale. Il expose loyalement la doctrine catholique de la transmission du péché à tous les descendants du premier homme et se demande quelle doit être la position de Marie en face de cette universalité du péché. C'est ici qu'intervient déjà la distinction qui sera au principe même de la solution préconisée, distinction du *droit* et du *fait* (ch. 1). — Cette distinction, en effet, permettra à Auriol d'établir, au regard de la puissance ordonnée de Dieu, la possibilité d'une exception en faveur de la Mère de Dieu. Le fait de la préservation peut donc être l'objet d'une opinion pieuse, ne méritant nullement la note d'hérésie :

« Aucune autorité de la sainte Ecriture n'affirme explicitement que la Vierge ait contracté le péché originel ; les affirmations concernant l'universalité de la tache originelle ne parlent que de la loi générale et ne s'appliquent pas nécessairement à Marie » (p. 82).

Toutes les objections avancées par la thèse maculiste peuvent être résolues en ce sens (ch. 2).

Au point de vue de la foi, on est en sécurité si l'on tient la « sentence pieuse » pour une opinion probable et on peut le faire, l'Eglise n'ayant sanctionné aucune des thèses opposées. Le nombre et l'autorité des docteurs qui ont défendu la thèse immaculiste sont suffisants pour justifier sa probabilité. En présentant la thèse maculiste comme de foi, les adversaires accusent implicitement S. Bernard d'hérésie, lui qui s'en remettait à l'autorité du pape en ce qui concerne la fête de l'Immaculée Conception ! Si on objecte que les deux thèses ne peuvent jouir de la même probabilité, l'affirmation de l'universalité du péché originel étant expressément consignée dans l'Ecriture et celle-ci étant muette sur le privilège marial, Auriol répond que du seul privilège affirmé dans l'Ecriture, la maternité divine, l'Eglise a conclu que « toute sainteté, tout honneur, toute prérogative sont à accorder à Marie, l'honneur de Dieu étant sauf ». Auriol a très certainement tenu pour vrai le *fait* de la préservation mariale. Pour lui, cette exception est une vérité *pie credenda* (ch. 3).

D'ailleurs sa doctrine ne peut être taxée absolument de nouveauté : toutefois elle est nouvelle en ce sens qu'il a posé la question avec plus de perspicacité, introduisant de nouvelles distinctions, apportant des explications plus abondantes. Son mérite consiste surtout dans la présentation des arguments en faveur de la thèse immaculiste. Son intervention a certes exercé une influence positive sur l'enseignement des théologiens postérieurs (ch. 4). L'ouvrage du P. Rosato le démontre péremptoirement.

* *

4. — Une œuvre mariale originale, mais qui sera bien accueillie, est celle de Thomas a Kempis, l'auteur présumé de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Elle a été découverte dans un très vieux livre, édité à l'enseigne « Des deux cigognes », à Anvers, en 1600, par les soins d'un savant jésuite, le Père Sommalius. Ces textes rédigés en latin n'ont plus l'audience que de certains spécialistes. Or il s'y trouve des trésors. Le R. P. TRICLOT, lazariste, les y a décelés : il apporte un premier recueil de textes, *Textes marials de Thomas a Kempis* [4] et nous en donne une adaptation française, où il a cherché à garder quelque chose du rythme latin.

Ce premier recueil contient trois séries : 1° textes marials extraits des conférences aux novices (textes 1-31) ; 2° textes marials extraits des conférences ou allocutions pour divers auditoires (t. 32-51) ; 3° textes marials extraits des écrits intimes de contemplation spirituelle (t. 52-71).

La doctrine mariale de Thomas a Kempis n'a rien de très original, écrit Mgr Jouassard dans la préface ; elle est avant tout celle de son époque, ce qui n'est pas pour en diminuer les mérites. Cette doctrine est présentée dans ces pages, comme il est fait dans l'*Imitation*, sans apparat scolastique. Thomas vise principalement à la piété, plus encore qu'à l'instruction... La dite piété est même de nuance affective... Au fond, dans les œuvres certainement authentiques de Thomas, il est traité de Notre-Dame selon un esprit qui rappelle de très près celui de l'ouvrage célèbre qui lui est attribué...

Dans la conclusion de ce premier volume, l'A. indique — et son jugement n'a rien d'exagéré — à quelles catégories de lecteurs ce recueil sera utile : 1° aux *amateurs de documents* précis et complets : sans doute, la traduction manque du charme et de la finesse intraduisibles du texte latin original, avec son rythme et souvent ses assonances finales à la manière des rimes de nos poètes ; mais on s'est efforcé de lui en conserver le plus possible ; — 2° aux *théologiens*, qui y trouveront une mine à exploiter, des documents nouveaux pouvant apporter un petit rayon de lumière pour la mise en valeur des grands thèmes de la théologie mariale : « peut-être est-ce le plus beau service que Thomas a Kempis rendra aux théologiens de la Vierge, en les guidant dans cet art délicat de ne pas rester au niveau de la froide connaissance, mais de transformer la connaissance en vie, en amour, en vertus et en service de louange et d'apostolat » ; — 3° aux *prédicateurs*, qui, certes, ne trouveront pas en ces pages des sermons tout faits, pas même des plans de sermons ou des mois de Marie ; mais ils y trouveront des documents précieux, des pages prenantes, dont l'utilisation sera très facile et profitable ; — 4° enfin aux *âmes ferventes*, déjà éprises d'un grand amour pour la Sainte Vierge et qui désirent l'aimer toujours davantage.

Un deuxième volume paraîtra bientôt, qui contiendra les autres textes marials extraits des Œuvres complètes de Thomas a Kempis : prières à la Vierge, méditations adaptées au plan de la vie de Jésus ou au plan des fêtes liturgiques.

[4] A. TRICLOT. — *Textes marials de Thomas a Kempis*. Préface de Mgr Jouassard. — In-8 de 256 p., 900 fr. Editions Mappus, Le Puy, 1959.

5. — *Marie, Fille de Sion :* sous ce titre, le R. P. L. Deiss, spiritain[5], développe certains thèmes bibliques, thèmes signifiant que Marie « est la réalisation la plus pure et la plus intense du mystère de l'Eglise, celle de l'Ancien Testament qui prépare la venue du Christ, celle du Nouveau Testament aussi qui prolonge dans le temps et l'espace la présence de Jésus parmi nous ». L'A. résume ainsi le contenu de son ouvrage :

Ces notes d'études voudraient mettre en lumière l'aspect ecclésial du mystère de Notre-Dame ; elles voudraient montrer comment l'*Israël de Dieu* (Gal., VI, 16), celui que la pédagogie divine ne cessait de former au long des différentes étapes de son histoire sainte, trouve finalement en la Vierge Marie son aboutissement spirituel le plus parfait, sa réalisation la plus transcendante. Marie résume pour ainsi dire en elle toutes les richesses spirituelles du peuple de Dieu...

Elle est fille d'Abraham, héritière des anciennes Promesses : en elle Dieu se souvient de sa miséricorde, comme il l'avait promis à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance à jamais...

Elle est fille de David, rose éclose sur la rude tige de Jessé, mère du nouveau David, Roi prêtre et Sauveur du monde. En Marie, l'histoire royale de David s'insère dans l'histoire du Fils de Dieu, et atteint aux rivages de l'éternité divine.

Elle est également la Fille de Sion que Yahvé renouvelle par son amour ; au jour de l'Annonciation, elle représente à elle seule l'Eglise sainte et immaculée toute resplendissante de la gloire du Christ.

En elle, tous les Pauvres de l'Ancien Testament atteignent le terme de leur itinéraire spirituel, débouchant de plain-pied dans le royaume du Christ, le nouveau Pauvre en Israël, et chantent leur délivrance.

Marie est aussi la Femme vêtue de soleil et couronnée d'étoiles, mère du Christ et du reste de sa descendance ; à la croix, sa maternité messianique et royale se révèle une maternité douloureuse s'ouvrant sur le Corps Mystique tout entier.

Le livre du P. D. est donc avant tout une étude scripturaire ; et peut-être, sous cet aspect, devra-t-il trouver place dans un bulletin d'Ecriture sainte. Mais la théologie n'en est pas absente : sans vouloir établir le fondement scripturaire des dogmes de la mariologie, l'A. entend bien « faire appel au raisonnement théologique et à la foi de l'Eglise dans la mesure où cela se révèlerait nécessaire ou utile à la pleine compréhension du mystère marial ».

Les psaumes du P. Deiss sont actuellement dans le répertoire des paroisses. Bientôt ses cantiques à la Vierge renouvelleront le répertoire marial. Mais avant de composer ses textes lyriques, il a voulu s'imprégner de la théologie biblique sur Marie : telle est la genèse du livre qu'on vient de présenter. Le sommaire des chapitres en indique la progression scripturaire et théologique : 1. Marie, Fille d'Abraham, — 2. Marie, fille de David, — 3. La Vierge de l'Annonciation, — 4. La Vierge de la Visitation, — 5. Le Magnificat, — 6. La femme vêtue de soleil, — 7. Le signe de Cana, — 8. Marie au Calvaire.

* *

6. — Dom Santiago Alameda, O.S.B., publie à Madrid une mariologie sur un plan et avec des aspects assez nouveaux. Le titre l'indique d'ailleurs : *Maria segunda Eva, tratado teologico-biografico sobre la Santissima Virgen*[6].

Le principe premier de sa mariologie est la mission de Marie comme seconde Eve, annoncée dans le protévangile ; des éléments biographiques et psychologiques complèteront l'exposé théologique. Ce traité forme un important ouvrage ; dans chaque chapitre, les idées maîtresses sont clairement indiquées ; chaque paragraphe important est numéroté de sorte qu'au cours de la lecture il sera facile de s'y reporter suivant les indications placées au bas des pages.

Une longue introduction méthodologique (p. I-LXI) précise l'apport et l'utilisation de la Bible en mariologie, l'importance de la tradition et les procédés que peut employer la raison théologique pour parvenir à la vérité.

Une première partie est consacrée à la *mission de Marie* (p. 1-220) : mission indiquée dans le protévangile, dont l'interprétation mariologique est confirmée par Jésus-Christ lui-même, par S. Paul et par S. Luc, par les Pères des premiers siècles qui voient en Marie la nouvelle Eve. Ce que signifie ce titre de « nouvelle Eve », l'A. l'explique ensuite, montrant en Marie une mission multiple s'opposant dans l'œuvre du salut au rôle néfaste de l'ancienne Eve dans l'œuvre de la perdition. La maternité divine est indispensable pour la coopération mariale au salut des hommes ; de là, une digression historique rappelant le concile d'Ephèse, proclamant cette maternité, œuvre commune du Saint-Esprit et de la Vierge. Cette œuvre de rédemption fait de Marie la femme aimée de Dieu, aimant Jésus, aimée de Jésus. Sans exiger par elle-même la grâce sanctifiante, la maternité divine l'appelle cependant dans l'âme de Marie : grâce en soi supérieure à la maternité divine, mais inférieure à la dignité maternelle dans l'ordre de l'union hypostatique.

Mère de Dieu, Marie est aussi mère des hommes : elle nous engendre à la grâce dès l'Annonciation ; mais c'est surtout au pied de la croix qu'elle a mérité, à divers titres, de faire de nous les co-héritiers du Christ. Cette maternité spirituelle implique des qualités de choix : science, amour, puissance et elle fait de Marie notre Médiatrice. L'A. analyse le concept de médiation actuelle, ses fondements, sa définibilité, au double point de vue objectif et subjectif. La royauté est aussi une prérogative mariale : on en examine les titres, l'extension, les fonctions, en insistant sur le caractère miséricordieux de cette royauté. Toutes considérations qui font remonter à la prédestination de Marie, prédestination antérieure (logiquement) assure-t-on, à la prévision du péché. L'opinion scotiste a ici gain de cause.

Marie exerce sa divine mission sur la terre, tel est le thème de la seconde partie de l'ouvrage (p. 221-585). L'exposé débute par la théologie de

[5] L. Deiss. *Marie, fille de Sion. Thèmes bibliques.* — Un vol. de 300 p., 1200 fr. Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

[6] Santiago Alameda, O.S.B. — *Maria segunda Eva. Tratado teologico-biografico sobre la santissima Virgen.* — In-8 relié, Madrid, Editions Estibaliz, 1958.

l'immaculée conception ? Marie a dû contracter la dette prochaine du péché dont elle a été préservée. D'autres prérogatives suivent : intégrité, immunité de la concupiscence actuelle et habituelle, confirmation en grâce, impeccabilité. Sur la première grâce accordée à Marie, l'A. ne recule pas devant les assertions les plus hardies : grâce supérieure à la grâce consommée de tous les saints et les anges ; sans compter les autres bienfaits d'ordre spirituel : vertus et dons du Saint-Esprit, science infuse permettant de coopérer à la première grâce.

Nous atteignons ici l'aspect biographique du traité : la naissance et le nom de Marie, les qualités naturelles de son corps et de son âme, de son intelligence et de sa volonté. C'est ensuite la Présentation au temple, la vie de Marie avant l'Annonciation, l'Annonciation où la Vierge s'affirme digne de Dieu, arbitre de l'Incarnation et réparatrice glorieuse du mal causé par Eve. A la Visitation éclate la foi de Marie, sa reconnaissance envers Dieu et la divinité de son Fils. La virginité proclamée par Marie à l'ange Gabriel pose le problème de son mariage avec S. Joseph. Nous suivons la Vierge-Mère à la naissance du Christ, qui consacre la virginité perpétuelle de Marie, à la Purification, à la visite des Mages et à la fuite en Egypte. Le retour à Nazareth marque le rôle de Marie dans l'éducation de Jésus et le dernier acte de l'enfance de celui-ci est au Temple, où ses parents le retrouvent parmi les docteurs.

Malgré le silence des évangiles, on imagine facilement la Vierge s'entretenant avec son Fils des choses surnaturelles et tous deux, après la mort de S. Joseph, assistant aux cérémonies religieuses des synagogues. Il fallut bien ensuite, au moment de la vie publique de Jésus, que la mère se séparât habituellement de son Fils. Elle reparaît cependant aux noces de Cana et à de rares intervalles au cours des prédications du Sauveur. Mais c'est au pied de la croix qu'elle exerce son sacerdoce : Vierge prêtre ! Elle est associée aux mystères glorieux du Christ : à sa résurrection, car elle bénéficie de la première apparition ; à l'ascension, à laquelle peut-être elle assista mêlée aux saintes femmes, à la Pentecôte, avec les apôtres réunis au Cénacle. Les dernières années de Marie, dans la compagnie de S. Jean, nous conduisent à sa mort, après que l'A. soit revenu sur la triple science de Marie (acquise, infuse, bienheureuse), sur ses charismes, ses mérites et la grâce finale qui lui fut départie.

Marie du haut du ciel : troisième partie (p. 586-669). Assez brièvement, sont décrits l'Assomption et ses fondements scripturaires et traditionnels : l'Assomption trouvant son complément dans le couronnement et la gloire de Marie. A notre Mère du ciel, nous devons un culte, dont on énumère les caractères, dont on vante les avantages individuels et sociaux, et dont on démontre la légitimité. L'ultime chapitre rappelle l'origine et le développement du culte marial.

Cette analyse, dans laquelle nous avons suivi d'aussi près que possible le texte de dom Alameda, suffira, nous l'espérons, à faire apprécier son ouvrage qui, autour de la Vierge Marie, réalise une synthèse à la fois théologique, historique et psychologique de grande ampleur.

* *

7. — Le scapulaire du Carmel est une dévotion mariale des plus répandues. Aucun prêtre, aucun fidèle ne saurait douter de l'approbation que lui donne l'Eglise, ni des avantages spirituels qui en sont le fruit. Mais la dévotion elle-même a-t-elle historiquement le droit de s'appuyer sur une vision mariale de S. Simon Stock sixième général des carmes († 1265) ? Tenant en main l'habit de l'ordre des carmes, Marie aurait dit : « Voici le privilège que je te donne à toi et à tous les enfants du Carmel. Quiconque meurt revêtu de cet habit sera sauvé. » A cette vision, s'ajoute la révélation que la Mère de Dieu aurait faite au pape Jean XXII, d'après laquelle la Sainte Vierge délivrerait du purgatoire les confrères du Carmel, le samedi après leur mort. Cette faveur aurait été consignée par le pape dans la bulle *Sacratissimo uti culmine* du 3 mars 1317.

Dans une étude parue en 1938, le P. Elisée DE LA NATIVITÉ faisait remonter le « premier récit inattaquable » de la vision de S. Simon Stock au prieur général Jean Grossi (vers 1400). Quant à la bulle de Jean XXII, il était impossible, dans l'état actuel de la question, de trouver un document qui en démontrât l'existence. Pour couper court à toute discussion pratique, la S. C. des Indulgences déclara (4 juillet 1908) :

Il est permis aux Pères carmes de prêcher que les fidèles peuvent admettre la pieuse croyance du secours accordé après leur mort, aux religieux et aux confrères de l'Association de Notre-Dame du Mont Carmel. Il est permis, en effet, de croire que la Très Sainte Vierge aidera les âmes des religieux et des confrères morts en état de grâce, pourvu qu'ils aient porté pendant leur vie le scapulaire, gardé la chasteté de leur état et récité le petit office de la Vierge, ou, s'ils ne savent pas lire, pourvu qu'ils aient observé les jeûnes de l'Eglise et se soient abstenus de manger de la viande le mercredi et le samedi, à moins que la fête de Noël ne tombe un de ces jours. Les prières continuelles de Marie, ses pieux suffrages, ses mérites et sa spéciale protection *leur sont assurés après leur mort, surtout le samedi, qui est le jour consacré par l'Eglise à la Très Sainte Vierge.* »

Tel était l'état de la question en 1938. Il y a quelques mois (7 octobre 1958), le P. Elisée de la Nativité donnait une nouvelle édition de son étude antérieure. Ce travail, intitulé *Le scapulaire du Carmel. Etude historique* [7] forme une élégante brochure reproduisant d'anciens textes originaux ou des tableaux célèbres concernant l'histoire du scapulaire. C'est toute cette histoire qu'on trouve en ces pages objectives, dont le but est de « donner à la piété mariale des fidèles une base sérieuse et scientifiquement prouvée, qui les gardera contre la tentation d'abandonner comme surannée la dévotion au Scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel. »

[7] Elisée DE LA NATIVITÉ. — *Le scapulaire du Carmel. Etude historique.* — In-8 de 120 p. Paris, Editions du Carmel (51, rue Schæffer), 1959.

Au double point de vue que nous avons abordé, vision de S. Simon Stock, bulle de Jean XXII, il suffit de reproduire la sage conclusion du P. Elisée. Des documents nouveaux ayant été découverts par le P. Xiberta, qui permettent d'affirmer l'existence du récit de la vision de S. Simon au plus tard au milieu du XIV^e^ siècle, le P. Elisée conclut :

Aujourd'hui on peut affirmer que la source du premier récit de la vision de S. Simon Stock date d'environ 80 ans après le fait. Or nous constatons qu'aujourd'hui encore on accepte sans critique, en biographie par exemple, des témoignages écrits 80 ans après le fait. Même parfois un écrit relatant un événement arrivé cent ans auparavant peut forcer l'adhésion et donner toutes les garanties de véracité.

Il faut donc cesser de parler de pieuse tradition. En ce qui regarde la vision elle-même, sa véracité historique, prouvée de plus en plus durant ces cinquante dernières années par des découvertes successives, appuyée par une gerbe de témoignages subsidiaires qui, en leur ensemble, sont d'un grand poids, ne peut plus être niée purement et simplement.

La critique moderne, qui n'a pas pu ébranler cette véracité, aura par contre fait légitimement justice de tous les embellissements et de toutes les précisions venus sur le tard : la Vierge n'a pas donné, mais présenté un scapulaire à S. Simon Stock et il est inutile de se demander où et comment il fut conservé. Nous ne savons rien du lieu, du jour et de l'année de la vision. Toute date entre 1250 et 1260 peut sembler raisonnable...

Il est important que la véracité du fait de la vision soit établie, car il s'agit d'une *promesse* de Notre-Dame et quoique le Ciel récompense souvent la foi provoquée par le souvenir d'un fait reconnu légendaire, psychologiquement les fidèles ont besoin d'être rassurés sur l'origine d'une promesse, que l'Eglise ne peut pas faire au nom de Notre-Dame.

En ce qui regarde la bulle sabbatine, le problème est différent. Il s'agit, en somme, d'une indulgence sous forme spéciale ; le fait que cette indulgence ait été assumée solennellement par l'Eglise lui laisse tout son poids. Contrairement à ce qui s'est passé pour la vision, le temps n'a pas apporté de nouvelles découvertes en faveur de l'authenticité de la bulle de Jean XXII. Il reste entre l'événement et le premier document certain relatant la promesse de délivrance du purgatoire, un espace de 150 ans. L'objection s'aggrave du fait qu'il s'agit d'une bulle pontificale, puis de deux autres bulles la confirmant. On n'a trouvé trace d'aucune des trois... Pour le moment on ne peut rien répondre de définitif contre les négateurs de l'authenticité de la bulle sabbatine...

* *

8. — *Quelques articles de revue* [8].

a) Dans *Gregorianum* (1959, I), le P. J. ALFARO étudie la signification de la Vierge Marie dans le mystère du salut (*Significatio Mariæ in Mysterio salutis*). Article d'une théologie ferme et pondérée, dont voici les deux conclusions générales : 1° par rapport au Christ, il faut tenir que le mystère de notre salut a été opéré par Dieu dans et par le seul Christ, envoyé par le Père ; la coopération de Marie a rendu immédiatement possible ce mystère dans son intégralité ; cette coopération mariale fut l'unique coopération immédiate d'une personne créée dans l'accomplissement de ce mystère et il semble qu'elle ait été la plus parfaite coopération possible dans l'économie du Verbe incarné ; cette coopération s'est développée tout entière dans la ligne de l'union maternelle avec la personne et l'œuvre du Fils de Dieu notre Sauveur ; — 2° par rapport à l'Eglise qui est l'humanité rachetée par le Christ : le Christ, unique Sauveur, reçoit de Dieu seul et en dépendance de Dieu seul son action dans le mystère du salut (obéissance de la volonté humaine du Christ à Dieu ; l'humanité du Christ, instrument salvifique de la divinité); Marie a reçu du Christ et en dépendance de lui, non seulement ce qui concerne son salut personnel, mais sa coopération à l'œuvre du salut ; c'est du mystère salvifique du Christ que la coopération de Marie possède une signification universelle. Le Christ, personne divine et Marie, personne créée, ne constituent pas un principe de salut : Marie n'apporte pas au Christ un concours sur le même plan ; mais elle dépend de lui et son rôle n'est pas de s'interposer entre le Christ et l'Eglise. Dans leur coopération au salut des hommes, Marie et l'Eglise ne peuvent intervenir qu'en dépendance directe du Christ, d'une manière semblable, mais non identique : en Marie l'union au Verbe incarné existe à un degré suprême et d'une qualité différente de l'union de l'Eglise ; aussi Marie est-elle le type de l'Eglise. Marie ne dépend d'aucune façon de l'Eglise ; mais l'Eglise, d'une certaine façon, dépend de Marie, non en tant que principe du salut (ce principe est uniquement le Christ), mais comme de la personne créée qui a rendu immédiatement possible le mystère du salut.

b) Dans la *Nouvelle Revue théologique* de février 1959, le P. GALOT, S. J. reprend le thème *Marie et l'Eglise*. Marie réalise vraiment en soi le mystère de la maternité virginale qui se déploie ensuite dans l'Eglise. Comme type, elle n'est pas une esquisse imparfaite qui fait présager une perfection plus accomplie ; bien au contraire, c'est la perfection de la maternité virginale qui se pose en elle, et dont l'Eglise ne reproduira qu'imparfaitement la figure idéale. Aussi Marie peut-elle être appelée le prototype de l'Eglise. L'A. relève à ce sujet trois images de l'Eglise en Marie : Marie, image de la maternité de l'Eglise ; Marie, image de la virginité de l'Eglise ; Marie, image de la sainteté de l'Eglise.

En second lieu, outre le rapport de ressemblance, on doit analyser la connexion entre Marie et l'Eglise dans la marche du plan salvifique. A ce point de vue, on peut dire que l'Eglise est déjà commencée en Marie : à l'Annonciation, Marie a donné son consentement en lieu et place de tout le genre humain ; à la Visitation, l'acte de foi de Marie est un commencement qui contient tous les développements futurs de la foi de l'Eglise ; au Calvaire, participant au sacrifice de son Fils, Marie joint à son offrande celle de l'humanité rachetée. Une telle participation revêt un caractère exceptionnel et singulier, et engage en même temps toute l'Eglise dans la coopération à l'œuvre rédemptrice par l'union au sacrifice du Sauveur.

Mais la coopération de Marie à l'Incarnation et à la Rédemption domine celle de l'Eglise, parce qu'elle regarde le principe même de l'œuvre salvi-

[8] Voir le détail des références dans le cours de l'article.

fique, tandis que le concours de l'Eglise ne concerne que les applications de cette œuvre, conséquences et prolongements d'une Incarnation et d'une Rédemption déjà acquises. On en vient ainsi à affirmer que Marie est mère de l'Eglise. En effet, si Marie est mère du Christ, elle possède déjà le fondement d'une maternité au moins indirecte, à l'égard de l'Eglise, puisque c'est du Christ que résulte non seulement chaque vie chrétienne dans son individualité, mais l'ensemble de l'Eglise.

Si nous considérons la formation proprement dite de l'Eglise, issue du sacrifice rédempteur, nous y reconnaissons un rôle de Marie qui fonde une maternité plus immédiate. L'Eglise est née du côté transpercé du Sauveur, c'est-à-dire de l'offrande du Calvaire. Or, dans cette offrande, Marie s'est jointe à son Fils pour contribuer à obtenir le salut du genre humain et la constitution de l'Eglise. Certes, elle n'a rempli cette mission qu'en totale dépendance vis-à-vis du Christ et à un titre secondaire par rapport à lui ; mais elle n'en a pas moins joué un rôle efficace dans la naissance de l'Eglise, le rôle d'une maternité dans la douleur (p. 129-130).

c) Dans un volume qui devait être l'hommage de l'Académie de S. Thomas à S. S. Pie XII, mais qui, en raison de la mort du pape, est devenu le vol. X de *Doctor communis*, le P. Gabriel Roschini, O.S.M., sous le titre *Pio XII e la Corredenzione Mariana*, brosse un tableau de l'évolution de la doctrine de la Corédemption, tout d'abord chez les théologiens, puis dans les textes pontificaux antérieurs à Pie XII pour aboutir à l'enseignement de Pie XII lui-même. L'A. ne relève pas moins de douze interventions de ce pape en faveur de la corédemption mariale, mais principalement dans l'encyclique *Mystici Corporis*, dans la constitution *Munificentissimus Deus*, l'encyclique *Ad cœli Roginam* et l'encyclique *Haurietis aquas*. L'A. insiste (p. 58-62) sur la coopération de Marie à la Rédemption *objective*.

Il est peut-être exagéré de trouver un enseignement explicite de Pie XII sur ce sujet. Mais l'étude du P. Roschini présente une très grande utilité pour la mariologie : elle constitue en effet une belle synthèse doctrinale concernant la Vierge Corédemptrice.

d) Le P. E. Boularand, S. J. étudie les rapports de *Marie et de l'Eucharistie* dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (oct.-déc. 1958). Cet article avait été précédé (en janvier-mars) d'une étude sur la coopération de Marie au sacrifice de la croix. Le sacrifice de l'eucharistie n'est-il pas le renouvellement du sacrifice de la croix ? La Mère de Dieu pourrait-elle faire autre chose à la messe que ce qu'elle a fait jadis au Calvaire ? Pourtant, « comme l'état eucharistique de Jésus diffère de sa condition terrestre et même de sa manière d'être dans la gloire, la présence de Marie à son Fils et l'union qu'elle continue d'avoir avec lui dans l'eucharistie en sont nécessairement affectées » (p. 363).

La Vierge ne peut être présente à Jésus dans son état sacramentel que par les plus hautes puissances de son âme béatifiée : son esprit et son cœur, dans la vision qu'elle a de l'essence de Dieu. Ce mode de présence ne diffère point, par nature, de celui que les anges et les élus ont eux-mêmes à l'égard du très saint Sacrement. Cependant Marie voit plus clairement les merveilles de l'Eucharistie et elle l'aime plus profondément que tous les habitants du ciel réunis dont elle surpasse la gloire (p. 371-72).

. . . .

Au jugement des théologiens, la transsubstantiation, bien qu'elle ne soit pas une création de substance, exige pourtant le déploiement du pouvoir créateur. N'atteint-elle pas l'être même des choses, la substance du pain pour la convertir totalement en la substance du corps du Christ et celle du vin en celle de son sang ? Or ce mystère que les Docteurs reçoivent de l'enseignement du magistère et qu'ils s'épuisent à scruter sans jamais parvenir à le comprendre, la Vierge immaculée en voit et la cause et le comment et la grandeur (p. 374-75).

Mais la relation de la Vierge au Christ dans l'Eucharistie comporte encore une union d'activité. Marie sert d'instrument à Jésus pour faire bénéficier les fidèles de l'Eucharistie : elle s'y emploie selon une causalité exemplaire et une causalité efficiente.

Causalité exemplaire : elle est notre modèle dans le culte à rendre à l'Eucharistie : pureté de conscience, volonté d'expiation conforme à celle de Jésus-Christ, générosité d'amour.

Causalité d'efficience : Marie sert d'instrument au Sauveur dans la dispensation de cette grâce qui achève d'unifier son corps mystique :

Si elle ne donne pas l'Eucharistie par empire et majesté cependant elle la dispense aux âmes d'une certaine manière. Jésus acquiesce toujours au désir qu'elle lui manifeste de leur sainteté : union à Dieu, charité fraternelle qu'elles ne peuvent puiser qu'à la source vive de l'Eucharistie.... ; c'est un fait, la dévotion à la Sainte Vierge chez le pécheur et chez le saint aboutit au même but, Jésus-Christ connu et goûté dans le sacrement de son amour (p. 390-91).

e) Ce n'est pas s'éloigner de la Sainte Vierge que de suivre le P. X. Léon-Dufour, S. J., dans sa courte, mais combien intéressante note sur *Le juste Joseph*, dans *Nouvelle Revue théologique* (mars 1959). Il s'agit du texte de S. Matthieu, I, 19 : *Joseph, vir, ejus, cum esset justus et nollet eam traducere*, avec la réponse de l'ange aux hésitations de Joseph : *noli timere accipere Mariam conjugem tuam...*

Faut-il enfermer Joseph dans ce dilemme : ou il soupçonne un adultère, alors comment lui, le juste, ne dénonce-t-il pas l'infidèle ? Ou il connaît le mystère, alors que signifie le message de l'ange ? Dans un travail précédent, *L'annonce à Joseph*, dans les *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957, p. 390-397), l'A. a proposé la traduction suivante du message angélique :

Joseph, fils de David, prends donc chez toi sans crainte Marie ton épouse, car *sans doute* ce qui a été engendré en elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint, *mais* elle enfantera un fils à qui tu donneras le nom de Jésus ; c'est lui, en effet, qui sauvera son peuple de ses péchés.

Joseph connaît le mystère, c'est pourquoi lui, le juste, ne songe pas à dénoncer une innocente. Mais devant ce mystère, il hésite, ne sachant pas quel est son rôle, et l'ange le lui révèle :

Joseph se montre juste non en ce qu'il observe la Loi autorisant le divorce en cas d'adultère (elle n'a que

faire ici), ni en ce qu'il se montrerait débonnaire (nul motif à cela), ni en raison de la justice qu'il devrait à une innocente (curieux accomplissement de cette justice), mais en ce qu'il ne veut pas se faire passer pour le père de l'Enfant divin. S'il craint de prendre chez lui Marie son épouse, ce n'est pas pour un motif profane ; c'est que, comme le dit fort bien Eusèbe, il reconnaît une « économie » supérieure à celle du mariage qu'il envisageait. Le Seigneur a modifié son dessein sur lui ; qu'il daigne assurer l'avenir de son élue. Joseph se retire, ayant soin, dans la délicatesse de sa justice envers Dieu, de ne pas « divulguer » le mystère divin de Marie. Inutile de chercher comment il pouvait réaliser son propos : détails superflus pour l'évangéliste. Du reste, ce juste est placé par les événements au-dessus du plan légal. Le mystère demeurera-t-il dans l'ombre de Dieu seul ? Au Seigneur de pourvoir, l'homme a fait son possible. Et Dieu d'intervenir, Joseph d'obéir et d'assumer la paternité légale de Jésus (p. 230-31).

Ainsi s'évanouit toute difficulté, et le rôle indispensable joué par Joseph dans l'économie du salut est bien mis en relief.

f) Les *Ephemerides lovanienses* (janv.-mars 1959) contiennent une intéressante note sur *Les rétractations de Magnoald Ziegelbauer* (J. STRICHER, C. SS. R.). Ziegelbauer est un bénédictin du début du XVIII[e] siècle (cf. *D.T.C.*, XV, 3692), à la fois historiographe et mariologue. En l'honneur de la Sainte Vierge, il avait écrit deux ouvrages, à savoir le *Mancipatus illibatæ Virginis Deiparæ* et le *Novissima de Negotio seculorum.* Quand on ouvre le IV[e] tome de l'*Histoire littéraire de l'Ordre de saint Benoît* à la section consacrée aux mariologues bénédictins et qu'on arrête au nom de Ziegelbauer, on est étonné de constater à quelle critique sévère l'auteur soumet ces deux ouvrages. Dans le premier ouvrage Ziegelbauer prêche le saint esclavage de Marie et engage l'esclave de Marie à donner, si les circonstances le réclament, sa vie pour soutenir l'Immaculée Conception de la Vierge. Dans le second, Ziegelbauer pense trouver un argument nouveau en faveur de l'Immaculée Conception dans le culte presque universel qu'on rend à ce glorieux privilège de Marie.

L'autocritique de Ziegelbauer porte sur 6 points : promouvoir la dévotion envers la Vierge conçue sans péché, en faisant fi de la saine critique ; — avoir cru à la vision du bénédictin Helsin, alors qu'elle doit être rangée parmi les fables ; — présenter S. Anselme comme un partisan et un propagateur du culte de l'Immaculée Conception ; — faire l'éloge de l'exemption en Marie de la dette prochaine du péché originel ; — exhorter les fidèles à émettre le vœu de soutenir, même au prix de leur sang que la Conception de Marie fut exempte de toute tache ; — essayer enfin de baser la doctrine de l'Immaculée Conception sur l'institution de la fête. — Rétractations authentiques, certes, mais influencées par Muratori. Trois lettres à Muratori publiées en appendice montrent le bien fondé de cette explication.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

CONTRITION IMPARFAITE ET PECHES VENIELS

Q. — Peut-on soutenir que la contrition imparfaite, seule et sans la confession, suffit par elle-même à remettre les péchés véniels ?

R. — Le problème est envisagé explicitement et résolu dans le *D.T.C.*, art. *Attrition*, t. I, col. 2243. On suivra ici cet exposé, en y ajoutant simplement, à l'occasion, quelques compléments.

Et tout d'abord, empruntons une remarque préliminaire à Billuart, *De pœnitentia*, diss. III, a. 2, § 2. Le théologien dominicain se demande « si le péché véniel peut être remis sans la grâce *actuelle* » et il répond négativement, s'appuyant sur le can. 13 (14) du II[e] concile d'Orange : « Aucun malheureux ne peut être délivré de quelque misère que ce soit, si la miséricorde de Dieu ne le prévient. » Le péché véniel, en effet, dans l'état actuel d'élévation, est un mal relevant de l'ordre surnaturel, puisqu'il apporte un retard à l'amour qui devrait porter l'âme vers Dieu, fin surnaturelle... Or un mal relevant de l'ordre de la grâce ne peut être supprimé que par la grâce, tout contraire étant corrigé par son contraire.

PREMIÈRE ASSERTION. — *L'attrition seule ne suffit pas pour la rémission des péchés véniels dans une âme privée de la grâce sanctifiante.* D'après l'enseignement commun des théologiens, le péché véniel ne peut être remis sans la grâce sanctifiante soit antécédente soit concomitante. S. Thomas l'affirme explicitement dans le traité de la pénitence (III[a], q. 87, a. 4) : « La rémission d'un péché quelconque ne se fait qu'en vertu de la grâce... Or celui qui est en état de péché mortel n'a pas la grâce de Dieu ; donc aucun péché véniel ne lui est remis. » Pour corroborer cette affirmation, Billuart ajoute deux considérations : *a*) Le péché véniel implique une tache véritable, la privation de la ferveur de la charité ; et cette tache ne peut être enlevée que si l'on suppose la grâce préexistante, qui recouvre sa ferveur ; *b*) La rémission du péché véniel restitue à l'âme la familiarité avec Dieu, et cette familiarité suppose l'amitié.

L'article du *D.T.C.* évoque ici la raison fondamentale de l'impossibilité pour le pécheur d'obtenir la rémission du péché véniel, avec la seule attrition :

Comment l'attrition remettrait-elle le péché véniel dans une âme privée de la grâce ? On ne peut soutenir qu'elle le puisse ni en rigueur de justice, ni en raison de la libéralité divine. En effet, l'attrition du pécheur est une œuvre morte au point de vue du mérite, sans valeur satisfactoire *de condigno* et, par conséquent, sans valeur de justice devant Dieu... Et d'autre part, on ne voit pas dans la sainte Ecriture que Dieu ait cette libéralité particulière de pardonner au pécheur ses fautes légères indépendamment des fautes graves, pour un repentir imparfait. Et cela ne conviendrait pas,

ajoute Suarez (*De pœnitentia*, disp. XI, sect. 2, n. 4), car il serait indigne de la sagesse comme de la justice de Dieu, de faire une telle miséricorde à celui qui resterait éloigné de lui de propos délibéré.

SECONDE ASSERTION. — *L'attrition suffit pour la rémission des péchés véniels sans le sacrement, dans l'âme juste qui possède déjà la grâce sanctifiante.* Cette seconde assertion apporte un correctif de grande importance à la question posée : ce n'est pas exclusivement *par elle-même* que l'attrition obtient ici la rémission du péché véniel, mais parce qu'elle est *sous l'influence de la charité.* Il était nécessaire de le préciser.

S. Thomas expose cette vérité dans l'a. 2 de la question déjà citée : dans l'âme qui possède déjà la grâce sanctifiante, une nouvelle infusion de grâce n'est pas nécessaire pour effacer le péché véniel :

Le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la vertu de charité ; il ne fait que ralentir l'activité de cette charité, en tant que l'homme s'attache trop au bien créé, tout en ne se mettant pas en opposition avec Dieu... En conséquence, pour que le péché véniel soit enlevé, il n'est pas nécessaire qu'il y ait infusion d'une grâce habituelle, mais un mouvement actuel de grâce ou de charité suffit à sa rémission.

Toutefois, comme dans ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls dans lesquels puissent se trouver des péchés véniels, il n'y a pas infusion de grâce sans un mouvement actuel de libre élan vers Dieu et de libre détestation du péché, il s'ensuit qu'il y a rémission de péchés véniels à chaque nouvelle infusion de grâce.

Dans le même article, à l'*ad 3*, le Docteur angélique, en insistant sur la différence du péché mortel et du péché véniel, explique comment un simple acte procédant de la grâce suffit à la rémission du péché véniel :

Comme un corps peut être taché de deux manières : premièrement par la privation de ce qui est requis par la beauté de sa couleur naturelle ou par la proportion de ses membres ; secondement par le contact d'une chose qui ternit la beauté, comme la boue ou la poussière ; de même l'âme peut être tachée de deux manières : premièrement par la privation de la grâce détruite en elle par le péché mortel, secondement par l'inclination déréglée de la volonté vers quelque chose de temporel qui est la suite du péché véniel. Or, pour enlever la tache du péché mortel, l'infusion de la grâce est requise ; mais pour enlever celle du péché véniel, il faut seulement un acte procédant de la grâce par lequel se trouve détruite l'inclination déréglée que l'on avait au bien temporel.

Un autre argument pourrait être tiré du concile de Trente, sess. XIV, c. 5, au sujet de l'obligation de confesser les péchés : « Quant aux péchés véniels, qui ne nous font pas perdre la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons plus fréquemment, quoiqu'il soit bon et utile et hors de présomption de s'en confesser, comme l'usage de personnes pieuses le fait voir, on peut néanmoins les omettre sans offense et *les expier d'une foule d'autres manières.* » Le concile n'énumère pas ces autres manières, qui sont, on le sait : la prière, les sacramentaux, mais avant tout, à coup sûr, l'acte de contrition imparfaite, fait par ces âmes en état de grâce est tout à fait approprié à la destruction et à la réparation du péché véniel.

S. Thomas touche assez rapidement à ce problème dans la même qu. 87 à l'art. 2. Plus longuement dans le *De Malo*, q. 7, art. 2 :

Puisque c'est par la ferveur de la charité que les péchés véniels sont remis, tout ce qui est de nature à exciter la ferveur de la charité peut causer la rémission des péchés véniels. Or l'acte de charité relève de la volonté dont l'inclination à quelque objet déterminé peut être provoquée de trois façons : 1° par les seuls motifs que lui montre la raison ; 2° tout à la fois par la raison et par un secret instinct intérieur qui vient d'une cause supérieure, c'est-à-dire de Dieu : 3° enfin par ces deux causes auxquelles vient s'ajouter l'inclination d'une disposition habituelle inhérente à cette volonté. Il y a en vérité des causes qui concourent à la rémission des péchés véniels en mettant en action les trois principes précités d'excitation à la ferveur de la charité. Tels sont les sacrements de la loi nouvelle. Car la raison y voit de salutaires remèdes, il y a en eux une vertu divine qui fait secrètement en nous œuvre de santé (spirituelle) et de plus ils nous confèrent le don de la grâce habituelle.

D'autres causes agissent pour la rémission des péchés véniels en mettant en action deux des principes de rémission. Elles ne causent pas la grâce habituelle, mais elles excitent des considérations rationnelles qui éveillent la ferveur de la charité et, de plus, ainsi qu'on le croit pieusement, elles nous apportent une vertu divine qui opère intérieurement l'excitation de ferveur de la charité. C'est ainsi que l'eau bénite, la bénédiction pontificale et les sacramentaux du même genre causent la rémission des péchés véniels.

Il est enfin des moyens de rémission du péché véniel qui n'agissent qu'en excitant la ferveur de la charité par les considérations éveillées dans la raison. Telles sont l'oraison dominicale, l'action de se frapper la poitrine et d'autres pratiques du même genre.

A. M.

AU SUJET DU BAPTEME

1. Q. — Qu'en est-il d'un adulte qui reçoit le baptême *uniquement* pour remplir une formalité — par exemple, pour se marier religieusement — mais n'a pas la foi, non plus que l'attrition ? Est-il vraiment baptisé ? Reçoit-il le caractère baptismal ? Le péché originel est-il effacé ? Et les péchés actuels ? En cas de conversion, donc de foi et au moins d'attrition, cet adulte devrait-il être rebaptisé ?... Ce cas a été traité, je crois par l'*Ami du Clergé*, à propos d'un livre ou d'un article de Pierre l'Ermite : « La jeune fille en bleu. »

R. — Le cas de « La jeune fille en bleu » a bien été traité dans l'*Ami* (3 avril 1947, p. 333-334). Il est classique. Bien des curés voient un jour ou l'autre se présenter au dernier moment pour régler la question de leur mariage des fiancés dont l'un n'est pas baptisé mais demande à l'être pour pouvoir « se marier à l'Eglise ». La question qui nous est soumise n'en est qu'un nouvel exemple.

1. — Que penser d'un baptême donné dans de telles conditions ? Nous nous rappellerons que la seule condition posée à la *validité* du baptême, lorsqu'il s'agit d'adultes, consiste dans l'intention de le recevoir. Or, l'intention implique connaissance et volonté (canon 752) : dans le cas présenté, l'on ne peut douter que le sujet les possède. Qu'il ait voulu le baptême, sa propre démarche le prouve, puisqu'il a pris l'initiative de le deman-

der (encore qu'il ait pu y être poussé par son entourage : fiancée et famille de celle-ci), et qu'il a accepté de se soumettre au moins à un minimum d'instruction religieuse, puis au rite lui-même. Il savait d'autre part ce dont il s'agissait car, même si dans son for intérieur il ne considérait le baptême que comme une « formalité » ou de pures simagrées, il ne pouvait ignorer que c'était là, pour l'Eglise, un sacrement et, pour lui, la porte qui lui donnerait accès au mariage religieux. Voilà qui suffit à la validité du rite.

En conséquence il aura reçu, dans le sacrement, le caractère baptismal et il n'aura pas à être rebaptisé au jour possible d'une conversion véritable et sincère.

Mais un tel baptême, s'il est valide, n'est pas pour autant *fructueux,* puisque le sujet n'a ni la foi ni la contrition au moins imparfaite. Et de ce fait les péchés (ni originel ni actuels) ne sont effacés, la grâce n'est pas donnée. Si plus tard intervient une vraie conversion, c'est alors seulement que l'*obex* sera écarté et la justification procurée.

2. — *Le Directoire pour la pastorale des sacrements* se préoccupe nettement de cas de ce genre (art. 27 et 28). Il suffirait de bien le suivre pour rendre ces cas de plus en plus rares. On ne doit en effet baptiser un adulte qu'après lui avoir fait suivre un catéchuménat sérieux au cours duquel on aura toute possibilité d'apprécier la qualité de son intention, de son repentir et de sa foi dans le Christ.

Il ne peut donc être question de baptiser hâtivement, fût-ce en vue d'un mariage. Ou bien donc on retardera la date du mariage, ou bien on mariera l'infidèle, avec dispense de disparité de culte. Il ne pourrait être envisagé — il serait *gravement illicite* — de laisser approcher du sacrement de baptême un homme qui ne remplirait pas sérieusement les conditions requises : foi, contrition, intention droite.

Il ne peut cependant être question de s'arrêter là : trop d'intérêts spirituels sont en jeu. Le catéchuménat doit pouvoir être entrepris — ou poursuivi — après le mariage, en vue d'un baptême donnant toute garantie de droiture et de fructuosité.

J.-C. D.

* *

2. Q. — L'*Ami* serait-il assez bon pour me dire ce qu'il pense de l'opinion qui prétend que l'on doit refuser de baptiser un enfant dont les aînés n'ont pas été envoyés au catéchisme, à moins d'une rétractation formelle des parents ? Pour ma part je soutiens que cet enfant a droit au baptême, indépendamment de ce qu'ont fait ou pas ses parents, et que le lui refuser c'est mettre, en cas de mort, son salut en grand péril.

R. — Le canon 770 du Code fait un devoir aux parents chrétiens de faire baptiser leurs enfants dans les plus brefs délais [1]; et corrélativement c'est un droit qu'ils exercent, non une faveur qu'ils demandent du prêtre. Tel est le principe qui dicte le propre devoir du prêtre.

Mais chacun sait que le baptême des enfants pose des problèmes qui lui sont particuliers ; il oblige à miser sur l'avenir : l'éducation chrétienne doit être garantie. L'Eglise, quant à elle, est trop prudente pour ne pas tenir compte, dans ces conditions, du milieu où grandira l'enfant et des influences qui risquent de jouer sur lui au détriment de son appartenance au Christ. Elle baptise donc les enfants, oui, mais dans l'hypothèse d'un milieu de vie (famille, société) conscient des valeurs chrétiennes. On ne peut trop insister sur l'importance en l'espèce, de la réalité communautaire, et le R. P. Liégé va jusqu'à dire que : « l'évangélisation des enfants baptisés apparaît comme une tâche désespérée s'il n'existe pas une authentique communauté eucharistique et baptismale dans laquelle ils soient reçus » [2].

Ceci commande les divers cas suivants :

1° Aucun problème ne se pose si l'on a affaire à des parents catholiques donnant toute garantie pour la formation chrétienne de l'enfant. Le canon 770 s'applique sans hésitation.

2° Souvent par contre on rencontrera des parents catholiques mais non pratiquants ; il peut même s'agir d'un foyer irrégulier, voire de « pécheurs publics » ; des catholiques, cependant, et qui font toujours partie de l'Eglise (ni hérétiques, ni schismatiques, ni apostats).

Dans ce cas, de deux choses l'une : ou ils offrent malgré tout une réelle garantie que l'enfant sera élevé chrétiennement ou ils ne l'offrent pas. Nous entendons par « réelle garantie » un esprit fondé et raisonnable, une probabilité sérieuse et positive. Si l'on a cet espoir et cette probabilité, on devra baptiser. L'hypothèse contraire ne doit pas être une simple crainte ou appréhension mais une certitude morale, fondée sur des éléments concrets dont l'appréciation ne peut qu'être laissée aux pasteurs.

L'un de ces éléments sera évidemment le fait que les enfants précédents de ce foyer n'ont pas reçu l'éducation chrétienne prévue. Dans ces conditions, comment croire, en effet, que le nouveau né sera plus avantagé que ses aînés ? Aussi le *Directoire pour la pastorale des sacrements* précise qu'on doit exiger, dans ce cas, avant tout baptême, un *engagement* d'envoyer au catéchisme non seulement l'enfant présenté, quand le moment sera venu pour lui, mais d'abord ses aînés (dans la mesure du possible). Certains diocèses prévoient même un engagement écrit, ou une formule analogue incluse dans une « demande de baptême », signée des parents [3].

Pour prévenir toute échappatoire, on notera que l'Eglise, en demandant cet engagement de la part

[1] Ces délais sont généralement précisés par les statuts diocésains, qui font loi. Mais il est bon de savoir que la discipline de l'Eglise n'a pas toujours été la même. Cf. P. M. Gy, *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*, dans *La Maison-Dieu*, n° 32, 1952, p. 124-128.

[2] *La Maison-Dieu*, n° 34, 1953, p. 18.

[3] Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une « rétractation », comme l'a écrit notre correspondant, mais d'une promesse qui porte non pas sur la conduite générale des parents, mais sur ce point précis : la formation chrétienne de l'enfant. Le comportement personnel des parents n'entre pas en ligne de compte, sinon comme élément d'appréciation concernant le degré de probabilité que revêt l'éducation chrétienne de l'enfant.

des parents, ne se contenterait pas d'une simple promesse de laisser l'enfant libre de pratiquer sa religion sans lui apporter un soutien positif à cet effet.

Si cet engagement n'était pas donné loyalement, le baptême ne pourrait avoir lieu. Après tout ce que nous venons de dire, la chose est compréhensible : son « droit au baptême » est conditionné, pour l'adulte, par son propre vouloir joint à un catéchuménat convenable ; et pour l'enfant, par le consentement des parents (sauf en cas de péril de mort : can. 750) et la garantie d'une future formation chrétienne [4]. Comment en effet donner le baptême à des enfants que leur milieu conduirait pratiquement à apostasier dès l'usage de leur raison ?

3° Il faudrait encore envisager, avec les canons 750 et 751, le cas de parents non baptisés — donc infidèles — et de parents baptisés mais qui sont des chrétiens séparés (hérétiques ou schismatiques) ou des renégats, mais nous dépasserions les limites de la question posée. Nous voulons simplement attirer l'attention sur ce fait : l'engagement dont nous venons de parler, qui est exigé en France des parents catholiques n'offrant pas une garantie suffisante que leurs enfants seront élevés chrétiennement, cet engagement, disons-nous, n'est prévu que par le *Directoire* français et non par le Code. Certes le Code le connaît, et l'exige aux canons 750-751, à l'égard des parents infidèles, chrétiens des confessions séparées, apostats.

Mais, objecte-t-on, n'est-ce pas jouer avec le salut de l'enfant, s'il vient à mourir ? — S'il est en danger de mort et qu'on estime prudemment qu'il ne pourra pas vivre jusqu'à ce qu'il ait l'usage de raison, l'enfant pourra être baptisé même contre la volonté des parents ou à leur insu. D'autre part, il est vrai que la mortalité infantile de jadis a contribué à l'exigence de l'Eglise qui a imposé le « *quamprimum* ». La santé de l'enfant demeure un élément d'appréciation non négligeable pour le curé qui donnera ou refusera le baptême. Aussi bien, la pensée des non-baptisés de sa paroisse doit lui demeurer présente en permanence, ainsi qu'à ses militants et responsables de quartiers.

Il ne faut pourtant pas majorer à l'extrême, surtout à notre époque où l'hygiène et les conditions de vie s'améliorent peu à peu, l'argument de la mortalité infantile et en faire « l'argument-massue ». Car celle-ci est en très forte régression en bien des pays, passant en France, en l'espace de deux siècles, de 1/4 à 1/25 environ, et elle ne constitue plus une hantise aussi poignante.

D'autre part l'Eglise, en posant les conditions que l'on sait au baptême des enfants nous montre la vraie place à donner à cette considération. S'il ne faut pas que l'enfant meure sans baptême, il ne faut pas non plus qu'il soit baptisé sans une garantie pour sa vie chrétienne dans l'avenir [5].

[4] Nous nous permettons ici de renvoyer à l'*Ami*, 1920, p. 69-71, où fut remarquablement étudié un cas analogue.

[5] Nous avons plaisir à signaler l'article très documenté (surtout en ce qui concerne les missions) de M. Roger Etchegaray, *La législation de l'Eglise sur le baptême d'enfants de catholiques non pratiquants*, dans *La Maison-Dieu*, n° 32, 1952, p. 90-117.

Un dernier point reste à noter, considéré comme « un angoissant problème de Pastorale » [6] : il arrive, en effet, que les parents aient déjà pris, une ou plusieurs fois dans le passé, l'engagement « d'envoyer au catéchisme » leurs enfants et n'aient jamais tenu leur promesse. Que faire quand ils présentent un nouvel enfant au baptême ? « Il peut se faire, écrit l'auteur, qu'en signant à nouveau cet engagement les parents soient sincères : ils sont donc présentement bien disposés. » De ce fait faudra-t-il appliquer le principe général de l'art. 13 (du *Directoire*) : « Nous ne pouvons jamais juger qu'au présent, jamais au futur ou au conditionnel » ? Ce principe est « une généralisation de ce qui est enseigné dans le traité de la Pénitence. Mais la casuistique de l' « absolution à dispenser » prévoit pour elle-même une exception à cette règle générale : lorsqu'il s'agit d'un occasionnaire libre — surtout s'il est récidiviste — même s'il est présentement bien disposé, on ne doit pas lui donner l'absolution avant qu'il n'ait rompu effectivement avec l'occasion. Ainsi donc, d'une certaine manière, on préjuge de l'avenir. Agira-t-on de même vis-à-vis de ces parents « récidivistes » et attendra-t-on la preuve de fait ? »

Le Directoire ne tranche pas le cas. Au curé de le faire et s'il le faut de recourir à l'évêché. S'il est, en définitive, exigé des parents négligents qu'ils donnent d'abord la preuve de leur bonne volonté en envoyant leurs aînés au catéchisme, on n'exigera pas cependant une épreuve de trop longue durée. « Dès que le minimum d'éducation chrétienne prévue par le canon 1330 aura été donné, il semble qu'on devrait procéder au baptême. » Tel est l'avis que donne l'excellent auteur *salvo meliori judicio*.

J.-C. DIDIER.

[6] Chan. A. CHANSON, *Pour mieux administrer les Sacrements*, n° 48 ; cf. n° 105.

LES PLANTES DE LA BIBLE

AMARYLLIDACEES

NARCISSE

(*Narcissus Tazetta* L.)

Le mot *habatseleth* ne figure que deux fois dans la Bible. Aussi l'a-t-on diversement interprété. Tandis que Gesenius et Lœw [1] y voient un *colchique*, et le P. Fonck un *crocus* [2], Post, Dinsmore, Dalman, etc., traduisent ce mot par *narcisse*. « Les anciens interprètes, disait déjà l'abbé Bourdais [3], le rendaient tantôt par Lis et tantôt par Narcisse ». Le sens de *lis* se trouve exclu par la mise en parallélisme de ce mot précisément avec le lis dans le *Cantique* (Cant., II, 1), ceux de colchique et de crocus par des considérations étymologiques. Il nous reste à y reconnaître un *narcisse*, le nar-

[1] Imm. Lœw, *Flora der Juden*, t. II, p. 156 ; t. IV, p. 29.

[2] Dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, t. XXIII, p. 694.

[3] *Flore de la Bible*, 1879, p. 71.

cisse des plaines et collines de la Palestine, le narcisse à bouquet, *Narcissus Tazetta* L., la « *Rose de Saron* », biblique.

Un premier texte est celui d'Isaïe (xxxv, 1), proclamant dans la perspective glorieuse de l'avenir d'Israël et de sa beauté future :

> Le désert [palestinien] se réjouira,
> la steppe exultera
> et se fleurira de Narcisses, *habatseleth*.

Le second est mis dans la bouche de la bien-aimée du *Cantique* déclarant (ii, 1) :

> Je suis le Narcisse, *habatseleth*, de la plaine,
> le Lis des vallées.

Par ces textes, deux caractères distinctifs de la plante se trouvent mis en relief, son habitat dans les plaines, celle de Saron si l'on donne au mot son sens géographique, et sa richesse décorative due à l'exubérance de sa floraison ; ses inflorescences groupent jusqu'à vingt fleurs rapprochées en bouquet. Elles sont issues du même point, mais s'ouvrent successivement au cours de la saison, de sorte que les premières ouvertes se fanent déjà quand les dernières s'épanouissent. D'autres traits résultent de rapprochements linguistiques : rapproché de *batsal*, oignon (Num., xi, 5), le nom même de la plante indique sa nature bulbeuse, tandis que l'assyrien *habasillatu*, tige, roseau, exclut l'assimilation aux crocus et aux colchiques, espèces naines et sans tige développée.

En partant de ces données, et en considération de l'extrême abondance du narcisse à bouquet dans les plaines de Saron, d'Esdrelon et de Jéricho [4], on peut légitimement admettre qu'il s'agit dans les deux textes, de cette magnifique fleur hivernale et printanière, qui fleurit là-bas, en situation favorable, de novembre à mars. Ses fleurs parfumées, par 4 à 20 en touffe au sommet de la tige (hampe), haute de 30 à 50 cm, réellement en « bouquet » comme l'indique le nom français, sont blanches, jaunes ou bicolores, parfois d'un jaune d'or éclatant, couleurs qui en font, sur la plaine, un tapis polychrome merveilleux.

On trouve le narcisse à bouquet moins, comme les autres narcisses, dans les terrains frais et humides, que dans les prés secs, sur les pentes arides, jusque sur les rochers ensoleillés. Il y revêt des formes très variées ; on en a compté près d'une centaine, tant est grande sa plasticité morphologique [5]. Il croît de la Syrie et de la Palestine à l'Espagne et aux Canaries, en particulier dans le midi de la France.

Contrairement au narcisse, tous les crocus palestiniens sont des plantes de montagne et non de plaines, à l'exception peut-être du *C. hyemalis* Boiss. et Bl. Quant aux colchiques, qui sont tous, en Palestine, des fleurs d'automne, tous aussi montagnards, souvent même des zones subalpines, aucun d'eux n'est indiqué dans les plaines basses comme celle de Saron.

[4] Ce n'est pas pour autant la jonquille de divers traducteurs (*N. Junquilla* L.) ; elle n'existe pas en Palestine. — *Tazetta* est le diminutif de l'italien *tazza*, tasse, coupe, vasque, et caractérise à merveille l'aspect des fleurs de ce Narcisse : « petites vasques » de porcelaine.

[5] Kirchner, Lœw, Schrœter, *Lebensgesch. d. Blütenpfl. Mitteleuropas*, 1° P., t. iii, 1934, p. 796.

IRIDACEES

IRIS

(*Iris* L)

L'excellent botaniste H. Christ, plein d'admiration devant la riche floraison des *Iris* palestiniens, écrivait [6] : « La foule nombreuse des Iris en Terre Sainte est de haute signification esthétique ; leurs fleurs présentent une beauté et une originalité hors de pair. Les *Iris Helenæ* Barbey et I. *Lorteti* Barbey portent des fleurs somptueuses qui surprennent par leur structure et leurs couleurs... Ils viennent en Palestine en quantité telle que l'on pourrait presque parler de « formations » ou populations pures d'Iris. Et de cette abondance Christ concluait que « *le shoshannâ* de la Bible pouvait bien représenter l'Iris ». D'autre part, Schweinfurth constatait que, dans les bazars du Caire, en 1909, on vendait des quantités de racines d'iris, l'*Iris Florentina* L. sous le nom de *sûsan abiad*.

Mais s'il est admis qu'actuellement les Arabes donnent à l'iris le nom de *sûsan*, accolé d'ailleurs à un qualificatif, il n'en est pas moins certain que le *shoushân* biblique, comme le syrien *shoûshantâ*, représente bien le *lis ;* et d'ailleurs ni dans la Bible ni dans la littérature juive, l'iris ne tient de place [7]. Au surplus les iris à racine odorante, *I. florentina* L. et *I. germanica* L. n'existent pas en Palestine, à l'état sauvage.

* *

CROCUS, SAFRAN

(*Crocus sativus* L.)

Le Safran (*Crocus sativus* L.) porte en hébreu et en araméen le nom de *karkôm*, qui est en même temps celui d'une zinzibériacée tinctoriale, le *Curcuma* dit aussi Safran des Indes.

Le *karkôm* figure dans le *Cantique* (iv, 14) au nombre des parfums que respire l'époux près de la bien-aimée. La tradition juive, assure Imm. Lœw [8], a toujours tenu que ce mot, dans la Bible et dans *Mischna* signifie bien safran, et toute l'Antiquité a connu et employé le safran tant en parfumerie qu'en cuisine. En réalité ce n'est ni la plante dans son intégralité, ni la fleur tout entière, qui s'employait, mais seulement le style avec ses trois stigmates en forme de lanières.

Ces lanières, jaunes, plus épaisses et rouge-orangé vers leurs extrémités, finissent par s'enrouler sur elles-mêmes en formant une sorte de petit cornet. Les stigmates du safran contiennent une essence incolore, qui leur donne leur odeur caractéristique, et une matière colorante, dite crocine. C'est à leur essence que ces stigmates doivent leur utilisation culinaire comme condiment, et elle est considérable, ainsi que leur rôle tant dans la médecine populaire que dans la préparation de liqueurs phar-

[6] *Zeitschrift d. Deutsch. Palæstina-Verein*, t. xxii, p. 76 ; cité par Lœw.

[7] Im. Lœw, *Flora der Juden*, t. ii, p. 1-3.

[8] Im. Lœw, *l. c.*, p. 9.

maceutiques célèbres et de sirops pour la médecine infantile.

Quant à la plante, c'est, on le sait, un petit végétal à bulbe arrondi et charnu, d'où naît au printemps un bouquet de feuilles très étroites et dressées, avec, au centre de ce bouquet, une courte hampe terminée par une, rarement deux ou trois fleurs en entonnoir. Elles sont formées de six lobes allongés en forme de pétales, de couleur violette, mais blanches, pâles, purpurines ou pourpre foncé dans les diverses variétés liées aux diverses conditions géographiques (sans aucune variété jaune).

On ne connaît aucune forme sauvage du safran, qui, d'ailleurs, sans polinisation artificielle, reste toujours stérile. Il est supposé originaire des régions du sud de la Mer Noire et de la Caspienne, d'où serait également venu le nom de *karkôm*. Cultivé dès la plus haute antiquité, il figure dans le « Papyrus Ebers » (env. 1550 av. J.-C.), dans Homère, Hippocrate, Théophraste, etc.

Comme il a été dit précédemment, divers auteurs ont cru voir dans l'hébreu *habatseleth* un nom de crocus sauvage (il y en a de nombreuses espèces), et Gesenius lui-même est de ceux-là. Mais en Palestine ces plantes habitent les montagnes et non les plaines, à l'exception peut-être du *C. hyemalis* Boiss. et Bl., qui donne une fleur blanche rayée de violet de décembre à mars ; il se rencontre en Galilée, en Judée et dans la région littorale ; sa fleur est inodore.

ZINGIBERIACEES

AMOME

(*Amomum Cardamomum* L.)

De toute la Bible l'Apocalypse est seule à mentionner l'*Amôme*. C'est au cours d'une énumération des marchandises précieuses dont le commerce sera ruiné en même temps que la « Nouvelle Babylone » elle-même (Apoc., XVIII, 13) : « Personne n'achètera plus cannelle, amôme, parfums, myrrhe, encens, etc. »; d'où les lamentations des trafiquants, inspirées de celles d'Ezéchiel sur la chute de Tyr (Ez., XXVI et XXVII).

Dès le temps de Théophraste, l'amôme comptait parmi les produits exotiques importés en Grèce, sans qu'on sût au juste d'où il venait, de l'Inde ou de la Médie [9]. Virgile le croyait d'origine assyrienne et, en tout cas, d'une insigne rareté [10]. Les anciens Hébreux ne semblent pas l'avoir connu et c'est par les officines grecques et romaines que l'auteur de l'Apocalypse a pu en avoir une certaine notion.

L'amôme des Anciens était constitué par les fruits d'une Zingibériacée vivace, quelque peu semblable pour ses fleurs à nos Orchidées et à nos Glaïeuls, mais dont les rhizomes charnus donnent naissance, séparément, d'une part à des tiges ou des rameaux feuillés, de l'autre à des fleurs en épis ou en grappes, qui sortent de terre directement et finissent par se charger de capsules remplies de graines aromatiques, à saveur chaude et piquante.

Propre à l'Asie tropicale, l'*Amomum Cardamomum* L. croît, à l'état sauvage, dans les clairières des forêts du Siam, du Cambodge, de Java et de Sumatra. Ses fruits sont assez semblables par leur forme à des grains de cassis. Mais on trouve sur les marchés de l'Inde, diverses autres sortes de Cardamomes, plus ou moins bien connues, dont la principale est l'*Elettaria Cardamomum* White et Maton, spontané lui aussi dans les forêts humides de l'Inde méridionale ; il se distingue par ses capsules oblongues, espacées sur des hampes de 60 cm. Ces produits arrivaient soit par caravanes aboutissant à la Babylonie, à Ecbatane, à la Commagène, soit par les voies maritimes et l'Arabie. Dans la liste des produits de grand luxe énumérés par Ezéchiel (XXVII, 15-20), l'amôme ne figure pas encore. Sa présence dans l'Apocalypse paraît refléter la pénétration évangélique dans un monde nouveau, le monde romain.

P. F.

[9] Théophraste, *Hist. des Plantes*, l. IX, c. 7, s. 2.
[10] *Bucoliques*, IV, 25 ; III, 89.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

AUTOUR DU SAINT CURE D'ARS

1. — M. l'abbé B. NODET a écrit un des meilleurs livres qui aient paru sur le saint Curé d'Ars, pour le centenaire de sa mort (cf. *Ami*, 1959, p. 172). Il nous offre aujourd'hui une série, ordonnée chronologiquement, des textes des dépositions faites par les témoins cités au procès de l'Ordinaire [1]. Ce procès commença en 1861, deux ans après la mort du Saint, et fut clos en 1865. Il s'agit de témoins oculaires, dont le temps n'a pas affaibli la mémoire, ni permis des amplifications imaginatives. Ce sont la plupart du temps des gens simples qui parlent, surtout des paroissiens et paroissiennes d'Ars. Leur langage naïf et mesuré est impressionnant.

L'auteur a groupé tous les renseignements concernant un même fait, en découpant quand il le fallait, les témoignages ; il n'a retenu que ceux des témoins les plus proches du Curé d'Ars lorsque l'événement eut lieu. Il reproduit ces morceaux sans y ajouter ni transition, ni commentaire. Il en résulte un récit suivi où chacun des interlocuteurs complète et précise ce qui vient d'être dit, comme on le ferait dans une conversation.

Aucune monotonie ne se dégage des textes ainsi présentés ; la lecture en est très intéressante, fort instructive et pleine de savoureuses leçons. La référence aux sources est toujours donnée. Remercions l'auteur d'avoir su présenter aux pieux lecteurs, dans un genre tout nouveau, un livre non moins estimable que celui où il nous faisait admirer « Le Saint Curé d'Ars ; sa pensée, son cœur. »

2. — Après les documents, voici une biographie [2]. M. l'abbé PEZERIL a voulu « délibérément rompre avec le genre anecdotique et l'ordonnance par chapitres rassemblant sous un même titre tout ce qui touche à un même sujet. Il a « entrepris de retracer l'itinéraire

[1] Bernard NODET. — **Le curé d'Ars sur la foi du serment.** — 200 p. (14 × 19) avec portrait, fac-similé de signatures du Saint Curé de 1804 à 1859 et des signatures de nombreux témoins cités, 750 fr. — Le Puy, Mappus, 1959.
[2] Daniel PEZERIL. — **Pauvre et saint Curé d'Ars.** — 310 p. (14 × 19), 900 fr. — Paris, Ed. du Seuil, 1959.

spirituel du Saint ». Ceci le conduit à composer un récit suivi, sans aucune subdivision, coupé seulement de quelques espaces blancs, sans table non plus, sans notes, sans autres références que les deux pages qui renvoient aux *Sermons* du saint curé. Son livre n'est pas fait pour être consulté, mais lu.

Une étude très attentive des *Sermons* l'a conduit à affirmer avec « évidence » « l'insuffisance théologique » de son héros. Il explique par là « le drame intérieur du Saint » et ses essais de fuite, « aussi bien que l'opposition de certains confrères ou les prudences de la Hiérarchie ». Il note aussi les qualités et les défauts qui résultent du milieu paysan dans lequel il a grandi et vécu ; il trouve l'explication de certaines attitudes ou paroles qui surprennent. Il parvient ainsi à nous donner une biographie explicative, où abondent les analyses psychologiques et les rapprochements synthétiques destinés à déterminer la courbe des progrès spirituels du prêtre en marche vers la sainteté.

Car le Curé d'Ars a forgé lentement sa sainteté ; elle s'est développée en dépit des insuffisances, des faiblesses, des erreurs même. Le titre de l'ouvrage le dit bien : « pauvre » de science et de ressources humaines, mais « saint » et d'une éclatante sainteté, conquise en acceptant et en utilisant son « infirmité », selon le mot de saint Paul.

Ce livre provoquera vraisemblablement la discussion. L'auteur y consent volontiers, à condition que « ses critiques présentent à leur tour une vue d'ensemble » basée sur les faits.

Ce livre, personnel, nouveau à plusieurs points de vue, nous paraît, en raison des problèmes théologiques et spirituels parmi lesquels il se meut, convenir beaucoup plus à nos confrères qu'au grand public ; — en raison aussi de quelques rares prises de position sur des questions (artistiques par exemple) qu'il est loisible à l'auteur de professer, mais qui n'ont que peu de rapport avec « l'itinéraire spirituel » du Saint. Sauf un petit nombre de phrases mal venues, le style est remarquable de vie, d'élégance et de clarté.

3. — C'est aussi l'itinéraire spirituel du S. Curé qu'a voulu reconstituer pour nous le P. Ravier, S. J.[3]. L'idée centrale du portrait qu'il déroule devant nos yeux est celle-ci : S. J.-M. Vianney « n'a fait que vivre, mais vivre en plénitude, son Sacerdoce ». Et voici comment il s'y prit : « Il se *sanctifia* pour être un vrai pasteur d'âmes, — et parce qu'il fut un *vrai pasteur d'âmes*, — il fut *un Saint* ». Les trois mots que nous soulignons correspondent aux trois divisions de l'ouvrage : Prêtre du Christ (p. 5-34) ; Ars, terre d'Eglise (p. 35-60) ; Epreuves mystiques et pur amour (p. 61-76). Et le P. R. poursuit (p. 78) : « Il n'y a pas de *doctrine spirituelle* du Curé d'Ars : il y a le Credo de son baptême qu'il enseigna avec foi et selon lequel il vécut en totale générosité. » Saint prêtre, sauveur d'âmes, victime mystique : ces trois aspects de sa sainteté sont présentés ici comme correspondant à un certain ordre chronologique. Mais il faut comprendre que ces trois mouvements se compénètrent dans la réalité, que le progrès de l'un entraîne ceux des deux autres, et qu'il y a moins succession d'un état après un autre que prédominance tantôt de l'un, tantôt de l'autre pour assurer la marche de l'ensemble vers une très belle réussite de sainteté.

La méthode adoptée n'est pas la narration, et encore moins la recherche des épisodes ou des mots frappants ; c'est plutôt la méthode de la dissertation où presque chaque phrase contient des bribes de citations très fragmentaires, liées ensemble par un style travaillé. On a l'impression de lire des pages qui auraient eu originairement la forme de conférences faites devant un public capable de suivre un exposé riche et même dense, et que ne devait accompagner aucune référence, aucune trace d'une érudition pourtant très sérieuse, aucune note explicative et même aucune table. On voit par là à quel genre de lecteurs seront utiles ces pages.

Le P. Ravier ne dit rien des insuffisances théologiques que M. Pezeril croit devoir dénoncer chez le saint Curé. Mais par contre il s'élève avec force contre de prétendues influences jansénistes qui auraient marqué son enseignement doctrinal et son ministère pénitentiel. Pour dirimer un tel débat il serait nécessaire de rassembler et de critiquer *tous* les textes, de sens assez différents, qui constituent les éléments du problème à résoudre. En attendant, deux remarques s'imposent : d'une part il est peu probable que les procès diocésain et apostolique pour la canonisation eussent passé outre à ce grief s'il eût existé dans les proportions dont on parle ; et d'autre part les deux auteurs qui diffèrent d'avis sur ce point se retrouvent d'accord pour admettre, bien qu'avec d'importantes nuances, que vers la fin de sa vie le Saint donnait de plus en plus le pas à la miséricorde et à l'amour divins sur les rigueurs de la justice.

Le livre du P. Ravier est imprimé et relié avec goût ; il est orné de dix illustrations de J. Ravel, en pleine page et en six couleurs, avec jaquette donnant le portrait de l'auteur et montrant le saint Curé d'Ars instruisant du haut de la chaire un auditoire qui semble fort peu attentif à sa parole et à sa personne.

4. — M. H. Queffélec[4] est l'auteur d'une bonne douzaine de romans et de quelques nouvelles et essais. Son livre sur le saint curé d'Ars est l'hommage d'un littérateur. Il raconte les faits, sans les romancer ; mais ne se prive pas de les commenter, de les interpréter, d'en justifier l'étrangeté, d'en montrer les leçons actuelles, avec un bonheur parfois inégal. Certaines considérations un peu superficielles, des comparaisons et des appels à l'autorité d'auteurs récents plus riches de finesse psychologique et de bonne volonté que de compétence théologique, quelques expressions d'un goût discutable, inclinent à penser que l'auteur a écrit pour un public qui n'est pas celui des presbytères, des monastères ou des cercles pieux.

On pourra donc conseiller cet ouvrage aux nombreux lecteurs laïcs qui désirent prendre un premier contact avec l'une des figures les plus originales parmi celles des grands Saints que l'Eglise a canonisés.

[3] A. Ravier, S. J. — **Un prêtre parmi le peuple de Dieu. Le Curé d'Ars.** — 77 p. (14,5 × 20), relié 930 fr. — Paris, Guy Victor, 1959.

[4] Henri Queffélec. — **Ce petit curé d'Ars.** — 253 p. (14,5 × 19,5), 950 fr. — Paris, Arthème Fayard, 1959.

Comptes rendus bibliographiques

R. LAURENTIN, Dom B. BILLET et Dom P. GALLAND. — **Procès de Lourdes. I. L'enquête épiscopale.** — 398 p. (16 × 25), 1710 fr. — Paris, Lethielleux, 1959.

Ce volume de M. Laurentin et de ses deux collaborateurs (de l'abbaye de Tournai) inaugure la 2e série de son grand ouvrage intitulé « **Lourdes. Documents authentiques** ».

Les quatre volumes de la *1re série* ont pour titre : « *Les Apparitions* » ; ils publient les documents relatifs à l'année 1858, depuis les origines jusqu'à l'intervention de Napoléon III qui mit fin aux tracasseries des autorités civiles.

La *2e série*, « *Procès de Lourdes* » (1859-1862) comprendra 2 volumes. Le premier (tome V de l'ensemble),

celui dont il est ici question, suit les péripéties de « l'enquête épiscopale » ; le volume suivant (t. VI) doit paraître en 1960 et donnera toute la documentation relative au « jugement épiscopal » porté par Mgr Laurence en 1862.

Rappelons encore, pour bien situer la place du présent volume, que M. L. nous a promis, dans la préface du tome I, de publier encore : 1° un *récit historique suivi*, basé sur l'immense documentation qu'il a publiée, et 2° *une étude théologique* sur les faits de Lourdes ; de ces deux volumes futurs une esquisse est déjà amorcée dans les volumes parus jusqu'ici.

Voici le contenu de ce tome V.

La 1[re] partie est intitulée *Introduction.* On y trouve 1° une chronique de Lourdes sur ce qui s'y passa du 20 octobre 1858 au début d'avril 1860 (p. 10-20) ; 2° un récit de l'enquête faite par la commission épiscopale, sur la personne de Bernadette, sur la source et sur les guérisons (p. 20-48) ; 3° des indications sur Bernadette et les visites qu'elle reçut alors (p. 59-64). — En appendice à cette première partie, l'auteur ajoute 3 dossiers complémentaires et inédits : lettres importantes écrites au moment des apparitions ; documents sur l'affaire Pène (ce jeune vicaire de Lourdes avait dans un sermon (1858) fait une vigoureuse sortie contre les riches et les « officiels », sans nommer personne ; il fut blâmé, et peu après mis dans un autre poste : trois ministres de l'empereur s'étaient occupés de cette affaire assez minime) ; autres documents sur une fausse visionnaire qui fut démasquée sans peine (1858-1859).

La 2[e] partie, intitulée *Dossier,* forme le corps du volume (p 101-372). L'auteur y classe ses documents suivant leur date, donne toutes explications utiles à leur intelligence et à leur portée, avec des notes médicales de 4 membres du « Comité médical international de Lourdes ». Un tel dossier ne s'analyse pas ; mais la lecture en est aussi attachante qu'instructive. On y verra en détail, par exemple, à quel point l'enquête de la Commission épiscopale et des médecins qu'elle s'adjoignit fut sérieuse. Le docteur Dozous de Lourdes déclarait avoir dans ses dossiers environ 200 guérisons obtenues par l'eau de la Grotte. Un premier tri en conserva 29, que la Commission Episcopale alla vérifier sur place : il n'en resta que 12. On soumit ces douze à l'appréciation du D[r] Vergez, agrégé de médecine, ancien professeur à la faculté de Montpellier , il en récusa 6, mais ajouta à ce nombre 2 cas que les ecclésiastiques avaient écartés comme douteux, plus un qui n'avait pas été examiné par eux ; finalement il en proposa 9. On se rangea à l'avis du D[r] Vergez, tant pour les suppressions que pour les additions (p. 37).

Ne manquons pas de signaler, enfin, que la transcription des pièces des divers dossiers est accompagnée de 19 illustrations hors-texte et de 37 dans le texte, qui forment elles aussi une documentation de valeur décisive, surtout quand il s'agit d'autographes photographiés.

Yves de MONTCHEUIL, S. J. — **L'Eglise et le Monde actuel.** — In-8 de 192 p., 500 fr., ou 5 fr. nouv. — Editions du Témoignage Chrétien.

C'est une réédition d'un ouvrage publié en 1946, au lendemain de la libération. Le Père avait été fusillé par les Allemands le 8 août 1944 alors qu'il visitait un groupe d'étudiants engagés dans la résistance. Aussi avions-nous présenté aux lecteurs de l'*Ami* ce livre comme la « relique » d'un martyr.

« Le recueil, disions-nous (15 mai 1947) est formé de quinze études qui naturellement se répartissent en trois groupes. Les quatre premières sont des conférences qui pouvaient être prononcées en public : l'Eglise en face du monde actuel ; l'idée de civilisation chrétienne ; le problème social ; communauté. Les six conférences suivantes font, au contraire, partie de ce qu'on appelle la littérature clandestine : une civilisation nouvelle ; éducation civique ; la force ; résistance à la propagande ; « collaboration »; le chrétien en face de l'antisémitisme. Enfin les cinq dernières conférences, qui forment un tout plus précis, reproduisent un cours en cinq leçons fait au printemps de 1942 dans un cercle d'élèves de l'Ecole des sciences morales et politiques, sur activité chrétienne et activité temporelle ; Eglise et Etat ; morale et politique ; intégrisme et libéralisme ; l'Eglise et le pouvoir politique. »

Après quinze ans, ces pages gardent encore toute leur actualité.

« Doctor Communis ». — **L'anima umana** (Atti della Settimana di Studio, 14-19 aprile 1958). — Rome, Officium libri catholici, 5 via del Vaccaro.

Les travaux présentés au cours de cette semaine d'étude concernent tous le problème de l'âme humaine. Rédigés par des membres de l'Académie St-Thomas-d'Aquin, leur fondement philosophique est puisé dans la doctrine thomiste ; mais les rapprochement avec plusieurs thèmes contemporains font constater fréquemment l'actualité toujours vivante de la « philosophia perennis ».

On trouve cette préoccupation principalement dans les quatre premières études : *Conscience et autoconscience de l'âme* (Cornelio FABRO, C.P.S.) ; *Différence entre l'âme humaine et l'âme des bêtes* (Vittorio MARCOZZI, S. J.) ; *La spiritualité de l'âme et les problèmes de la pensée contemporaine* (Nicola PETRUZZELLIS) ; *La spiritualité de l'âme et la conscience du moi* (Eugenio T. TOCCAFONDI, O.P.). Les quatre dernières études présentent un aspect plus strictement historique dans le cadre de la philosophie traditionnelle : *L'origine de l'âme humaine,* avec une discussion bienveillante de la pensée de Rosmini (Umberto DEGL'INNOCENTI, O. P.) ; *L'union substantielle de l'âme et du corps* (Giorgio GIANNINI) : *L'Immortalité de l'âme à la lumière de la raison* (Ch. BOYER, S. J.) ; *L'âme séparée* (Luigi CIAPPI, O. P.).

Tous les articles de cet intéressant recueil sont en italien, sauf l'étude du R. P. Ch. Boyer.

Bernard GUILLEMAIN, Professeur à l'Université de Bordeaux. — **La Chrétienté, sa grandeur et sa ruine. De l'an 1000 au milieu du XV[e] siècle.** — In-16 de 160 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1959.

L'auteur de cet exposé a trouvé le moyen de résumer, de manière substantielle et précise, toute l'histoire de l'Eglise, au cours de cinq siècles des plus difficiles et des plus mouvementés de ses annales. Trois parties L'Essor de la Chrétienté romaine, par la restauration puissante de l'autorité papale, à partir de la réforme grégorienne, et par le mouvement prodigieux de la croisade. — Succès et incertitudes de l'apogée, ce qui nous situe au XII[e] siècle et au XIII[e], sous Innocent III et ses successeurs immédiats. — La désagrégation, qui débute par le conflit entre Boniface VIII et le roi de France, l'affaire des Templiers, et se poursuit par le temps des papes d'Avignon, la crise affreuse du Grand Schisme.

On notera que l'exposé est éclairé par six cartes permettant de suivre de près les événements racontés. Tout cela est clair et solide.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 28 julii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé* 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)